

AS25

كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة نحر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه

آمين



﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعتني بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي

طبع على نفقة وشفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الحاجبي



طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بحجة



الحمد لله الذي اجتنب من صفوة عباده عصاة الحق واهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السننهم بحجته التي تقع بها ضلّال المحدثين وصفي سرائرهم من
وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن زغات الزائغين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين
حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
المرسلين . واطلعوا على ضربى التلويق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول* وتحققوا
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحسوية
وجوب الجمود على التقليد . واتباع الظواهر* ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر
وان من تغافل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع
الشرع ما اتوا به الا من خبث الضمائر . ثيل اوائك الى التفريط وميل هؤلاء الى
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد
ملازمة الاعتصام والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامور ذميم . واني
يستتب الرشاد من يقنع بتقليد لاثرواخبار . وينكر مناهج لبحث والنظر . اولا يعلم انه
لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي
عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من اقتنى محض العقل واقتصر . وما
استغناء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف يفر الى العقل من حيث يعتريه العي

والحصر او لا يعلم ان خطا العقل قاصروان مجاله ضيق منحصر . هيات قد خاب على
القطع والبتات وتشر باذيال الضلالات . من لم يجمع بتاليف الشرع والعقل هذا
الشتات . فثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة
الضياء فاخلق بان يكون طالب الاهتداء * المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في
غمار الاغبياء * فالمعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن * مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً
للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور * والملاحظ بالعين
العور لاحدهما على الخصوص متدل بجبل غرور . وسيتضح للشايع المتشوق الى الاطلاع
على قواعد عقائد اهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الادلة * انه لم يستار بالتوفيق * للجمع
بين الشرع والتحقيق * فريق سوى هذا الفريق . فاسكر الله تعالى على اقتنائك لا تارهم
وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم . واختلاطك بفرقتهم فمساك ان تحشر يوم القيامة
في زمرةهم . نسال الله تعالى ان يصفي امرارنا عن كدورات الضلال . ويغمرها بنور
الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم
الفائض المنه * الواسع الرحمة

باب

وانفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم
الكتاب فهو ❖ الاقتصاد في الاعتقاد ❖ . واما ترتيبه فهو مستل على اربع تمهيدات
تجري مجرى التوطئة والمقدمات * وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات
(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين
(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين
(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان
(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في هذا الكتاب
واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا
في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسما وارض بل من حيث انه صنع الله
سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه اسان وشريف وعالم
وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال
ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث انها تعريفات بواسطة من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى في اذن اربعة اقطاب

• (القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بيوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بمحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي نيينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلمًا وقدرة وارادة وسمعًا وبصرًا وكلامًا ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفرق فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثًا

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

❦ التمهيد الاول ❦

(في بيان ان الحوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف المهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالمهمة من العلوم او من الاعمال فتعود بالله من

علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تزين بالعدل جوارحه قصيره الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارقة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يعين النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري ينزع الطمانينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والاقتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت ات لا محالة وان ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهداً فاننا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول والغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مما فاذن اهم المعات ان نبحث عن قوله الذي قضى الدهن في بادىء الراي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق اهو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكاملاً حتى يامر وينهى ويكلف ويبيح الرسل وان كان متكاملاً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيائه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بما جلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في النهرست . وكل ذلك مهم لا يحض عنه لعاقل فان قلت اني لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست ادري انه

ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فثال المثلث الى ذلك مثال رجل لدخته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءت من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجاهل فعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والاصول

❖ التمهيد الثاني ❖

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان ممأ فهو في حق بعض الخلق ليس)
(بهم بل المهم هم تركه)

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصاؤه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) — امنت بالله وصدقته رسوله واعتقدت الحق واضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستبشات على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته ايام باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او يقين برهاني وهذا مما عر ضرورة من مجاري احواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه يبحث و رهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادت الى الاذعان للحق والالتقياد لمصدق فهو لا مؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عيها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستوفى عليها ولا تمحى عنها بما يذكر من طرة الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة اخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحم احلق على مرآشدهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعاشهم فقط (الفرقة الثانية) — طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقول الجامد على التقليد المتهري على الباطل من مبتدا النشوالى كبر

السن لا يتفغ معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريج الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة — اصرار وعناد ولا تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الاحاد من اوليائه والغالب على اخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لا تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجمل وفي مل هو لا قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منع الجهال علماً اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسميوا ولكن خصوا في الفطرة

بذكاء وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم او قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمانينتهم واطمئنانهم بما امكن من الكلام المنقح المقبول عندهم ولو مجرد استبعاد وتقييد او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدل فان ذلك ربما يفتح عليه ابواباً آخر من الاشكالات فان كان ذكياً فطناً لم يقنعه الا كلام يسر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة

و يتوقع منهم قدال الحق بما اعترافهم في عقائدهم من الريبة او بما يلبس قلوبهم لقبول التشكيك بالجليلة والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التادي والاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعف الخصوم بعين التحقير ولا زراء فنارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكون

عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليستجوز المتدين منه جهده وليترك الحق والصفينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستمن بالرفق والطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتخفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق ان مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهد اعانته في القيامة

❖ التمهيد الثالث ❖

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التبحر في هذا العلم والاشتغال بجماعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من يقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالنقيض ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كخو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى في تعيين ما يشتغل به منهما او جينا عليه الاشتغال بالفقه فن الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى احد في ليله ونهاره عن الامتناع بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام بادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والادما . فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضي اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية
وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . وبذلك
علي ان الفقه اهم العلوم اشغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم
ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع
له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح
والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة
والطبيب ايضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدئك موقوف على صناعتي
وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة اولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت
هذا الكلام من التورية وقد نهينا عليه

❦ التمهيد الرابع ❦

(في بيان مناهج الادلة التي استعملناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب محك النظر (١) واشبعنا القول
مبها في كتاب معيار العلم ولكننا في هذا الكتاب نختار عن الطرق المتخلقة والمسالك
الغامضة قصداً للايضاح وميلاً الى الانيجاز واجتناباً للتطويل وتقتصر على ثلاثة مناهج
(المنهج الاول) — السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما
فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه
لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه
من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان
يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذ وقع بينهما ازدواج على وجه
مخصوص وتعرض لمخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افتاد علم ثالث وهو المطلوب
وهذا الثالث قد سميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم
لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما . ومعه

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

أقر الخصم بالأصليين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى
(المنتج الثاني) — أن رتب أصليين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة
دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل . هل يتصور أن يقر الخصم بالأصليين
ثم يتمكن أنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال

(المنتج الثالث) — أن لا تعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم
بان بينه مفضي إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة مثاله قولنا أن صح
قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لم منه صحة قول القائل أن ما لا نهاية له
قد انقضى وفرغ منه ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال
وهو مذهب الخصم فهنا أصلات (أحدها) قولنا أن كانت دورات الفلك لا نهاية لها
فقد انقضى ما لا نهاية له فإن الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن
دورات الفلك علم تدعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار وانكار بان يقول
لا أعلم أنه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا أن هذا اللازم محال فإنه أيضاً أصل يتصور فيه
انكار بان يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أعلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا
نهاية له ولكن لو أقر بالأصليين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة
وهو الإقرار باستحالة مذهب المفضي إلى هذا المحال . . هذه ثلاث مناهج في الاستدلال
عليه لا يتصور انكار حصول العلم منها والدم احاصل هو المطلوب والمداول وازدواج
الأصليين المتضمن لهذا العلم هو الدليل . ولعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصليين
علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن حصارك الأصليين في الذهن وطلبك
الزمان يوم العلم الذات من العلمين لأصليين هو انقضاء ما دن عليك في درك العلم
سبب وظننتان أحدهم حصار الأصليين في الذهن وهذا يسمى فكراً والآخر تشوقك
إلى التفتن وجه لزوم المضرب من ازدواج الأصليين وهذا يسمى طاباً فلذلك قال من
حرّد التفاته إلى الوضعية الأولى حيث أراد حدة النظر أنه الفكر . وقال من جرّد التفاته
إلى الوضعية الثانية في حد النظر به طاب علم أو غيبة ظن . وقال من التفت إلى الأمرين
جميعاً أنه الفكر الذي يطالب به من قام به علماً أو غيبة ظن فهكذا ينبغي أن تفهم الدلائل
والمداول ووجه لدلالة حقيقة النظر ودفع عنث سؤدد به وراق كبيرة من تطويات
وتبدل عبارات لا تشفى عاين طائب ولا تسكن نهبة متعطش ولن يعرف قدر هذه

الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخلص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علمان هما اعلان بترتيباً ترتباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفتن لوجه العلم الثالث ومنهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طالب التفتن لوجه لروم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين واسمهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يجد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه وانعجب ممن لا يتفتن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

مسئلة خلافية ويسندل بحجة ومحد من الحدود وليس بدري ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لا خلاف فيه وان الاصطلاح لا معنى لخلاف فيه واذا انت امنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ ثانياً ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونكل عن التحقيق

فان قلت اني لا استرب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين تقتضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسليم فاعلم ان هاهنا مدارك متق ولكن ندي ستعمله في هذا الكتاب بجهد ان لا يعد متة

(الاول) - منها الحسيات اعني المدرك باشاهدة الظاهرة والباطنة مثله اننا نرى متلا كل حادث له سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقوانا في العالم حوادث من وجوب الاقرار به . يدرك استاهدة الشهادة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن لا عرض الاصوت ولا . وان تحس منها منتفلة لا انتقام حادث ونحوه يدع لا حدث وهو معين ذلك حدث جوهر او عيش

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) — العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الافرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث لو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى تساماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهى في العقل وان انكر ان ما هو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكر للبدئية

(الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق

فان قيل انا لانسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطور او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) — ان يكون الاصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسنيات او العقليات او المتواترات فان ما هو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس آخر مثاله انا بعد ان تفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) — السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها باخس وكونها معصية بالشرع وما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع معها كان مقراً بالشرع وكان قد اثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشاء لم

يكن ليكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) — ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسمياته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انتقمنا باقتضائه اياه اصلاً في قياسنا وامتنع عليه الانكار المأدوم لمذهبه وامثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوماً فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحجاسة البصر اذا استعمل مع الاكراه فانه لا ينفع والا كره اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى الله وصحبه تحدى بالقران لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب واما السمعيات فلا تنفع الا من ثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتغل بالانطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) — في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) — وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادث فله دونه

سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لا نشك في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود ما متحيزاً او غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه اختلاف فنسميه جوهرًا فرداً وان اختلف الى غيره سميناه جسماً وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى واما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ يتمس منك دليلاً عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان
لم يكن موجوداً فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة
غير جسم المنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرف
ان الجسم والعرض مدركان للمشاهدة تاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متميز ولا عرض
فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا
يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين
فلعل الخصم ينكرهما فنقول له في اي اصلين تنازع . فان قال انما تنازع في قولك ان
كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول . ان هذا الاصل يجب الاقرار به
فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه قائما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما
يريد بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث
سبباً فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان
محالاً 'و' ممكناً باطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فاسنا
نعني بالمكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس
يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افتر وجوده
الى مرجع لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث
نه لا مرجع للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب
لا لارجح . والحاصل ان المعلوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر
من الامور يرجع جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الدهن معنى لفظه
كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق
شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من ينزع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث
فنقول ان هذا الاصل ليس باولي في العقل بل تثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين
هو « تقول ذقنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول
كل جسم ولا ينحصر عن الحوادث وكل ما لا ينحصر عن الحوادث فهو حادث فبازم منه ان
كل جسم فهو حادث ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم ومتميز فلا ينحصر عن الحوادث : قائما لانه لا ينحصر
عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيت وجودهما ثم حدوثهما فلا سلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشداً اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام النعمان ثم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقداً لقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل ان خصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واما حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال ازلاً وابداً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقر فللك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابداً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانما تترج امتزاجات حادثة فتشكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأ ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابدأ وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن المواد فهو حادث فلا معنى للاطنباب في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض فنرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا يعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سباق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس متحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلر كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا بطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وطى الجملة فتكاف الدليل على الواضحات يزدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا شغل في هذا الكتاب بالتشغول الخارج عن المقصود لا بطلنا القول بان يكون والظهور في الاعراض دليلاً ولكن لا يطل مقصودنا فلا تشغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كونه الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فهم يعرف بطلان القول بانتقال
 الاعراض فلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها وتقصها
 ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان بين ان تجوز ذلك لا يتسع له عقل من لم
 يزهد عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض يتحقق استحالة
 الانتقال فيه وببانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك
 يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
 الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيّل ان
 اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه
 كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايضة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً
 على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر
 والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد
 على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد
 اعراض لا نهاية لها فلنجت عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل
 وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون
 الآخر فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما
 ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس
 بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب بطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود
 الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم
 والجوهر ولا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم وتتوصل الى تحقيق
 ذلك بدليل ويدرك الجسم بالحس في مشاهدة من غير دليل وبذلك لما يكن الحيز المعين
 مثلاً لجسم زيد ذاتياً زيد ولم يترد من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس
 كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا يعقله في نفسه دون زيد بل يعقل زيداً
 الطويل طول زيد يعلم تبعاً لوجود زيد ويترد من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد
 وليس طول زيد قوه في وجود وفي العقل دون زيد فاخصاصه بزيد ذاتي له اي هو
 لذاته لا بمعنى زيد عليه هو اختصاص ون بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال
 بطل اختصاصه فتبطل ذاته فليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات
 العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

يُطْلَى ذَاتُهُ وَرُجِعَ الْكَلَامُ إِلَى أَنَّ الْإِنْتِقَالَ يُطْلَى لاختصاصه ببعض فَنَ كَانَ الْإِخْتِصَاصُ زَائِدًا عَلَى الذَّاتِ لَمْ يُطْلَى بِهِ الذَّاتُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْنَى زَائِدًا بَطَلَتْ بِطِلَانُهُ الذَّاتُ فَقَدْ انْكَشَفَ هَذَا وَآلُ النَّظَرِ إِلَى أَنَّ إِخْتِصَاصَ الْعَرَضِ بِحَالِهِ لَمْ يَكُنْ زَائِدًا عَلَى ذَاتِ الْعَرَضِ كَاخْتِصَاصِ الْجَوْهَرِ بِحَيْزِهِ وَذَلِكَ لَمَّا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الْجَوْهَرَ عَقْلٌ وَحَدٌّ وَعَقْلُ الْحَيْزِ بِهِ لَا الْجَوْهَرَ عَقْلُ الْحَيْزِ وَأَمَّا الْعَرَضُ فَانَّهُ عَقْلٌ بِالْجَوْهَرِ لَا بِنَفْسِهِ فَذَاتُ الْعَرَضِ وَكَوْنُهُ لِلْجَوْهَرِ الْمَعِينُ وَلَيْسَ لَهُ ذَاتٌ سِوَهُ فَادَّا قَدَرْنَا مَفَارِقَتَهُ لَذَلِكَ الْجَوْهَرِ الْمَعِينُ فَقَدْ قَدَرْنَا عَدَمَ ذَاتِهِ وَأَمَّا فَرْضُنَا الْكَلَامَ فِي الطُّولِ لِنَتَّهِمِ الْمَقْصُودَ فَانَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَرَضًا وَلَكِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ كَثْرَةِ الْأَجْسَامِ فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَكِنَّهُ مُقَرَّبٌ لِمُقَرَّبَاتِنَا إِلَى الْفَهْمِ فَإِذَا فَهِمْنَا فَتَنَقَّرَ الْبَيِّنَاتُ إِلَى الْأَعْرَاضِ وَهَذَا التَّوْبِيْقُ وَالتَّحْقِيقُ وَنَ لَمْ يَكُنْ لَاتَّقَابَهُذَا الْإِيْجَازُ وَلَكِنْ فَتَقَرَّرَ إِلَيْهِ لِأَنَّ مَا ذَكَرْنَا فِيهِ عَيْرُ مُقَنَّعٍ وَلَا شَافٍ فَقَدْ فَرَعْنَا مِنْ اثْبَاتِ أَحَدِ الْأَصْلَيْنِ وَهُوَ أَنَّ الْعَالَمَ لَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ فَانَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ وَهَذَا حَادِثَانِ وَلَيْدَا يَمْتَنَقِلَانِ مَعَ أَنَّ الْأَصْنَافَ لَيْسَ فِي مَقَابِلَةِ خَصْمٍ مُعْتَقَدٍ إِذَا أَجْمَعَ الْفَلَسَفَةُ عَلَى أَنَّ أَجْسَامَ الْعَالَمِ لَا تَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ وَهَمَّ الْمُنْكَرُونَ لِحُدُوثِ الْعَالَمِ . فَإِنْ قِيلَ فَقَدْ بَقِيَ الْأَصْلُ الثَّانِي وَهُوَ قَوْلُهُمْ أَنَّ مَا لَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ . فَتَنَّا لِأَنَّ الْعَالَمَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا مَعَ أَنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ لَثَبَّتْ حَوَادِثُ الْأَوَّلِ لَهَا وَلِزِمَ أَنَّ تَكُونَ دَوْرَاتِ الْعَالَمِ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ الْأَعْدَادِ وَذَلِكَ مُحَالٌ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَفْضِي إِلَى الْمُحَالِ فَهُوَ مُحَالٌ وَمِنْ فَيُنَبِّئُ أَنَّهُ يُلْزَمُ عَلَيْهِ ثَلَاثَةُ مُحَالَاتٍ

الاول ان ذلك لو ثبت ان كان قد انقضى مالا جايئة ا. ووقع الفرح منه ونشئ ولا
 فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا انتهى ميزه . بقول قد انتهى
 مالا ينتهي . من الحال الذين ان ينتهي مالا ينتهي وان ينتهي . منقضي مالا ينتهي
 الثاني ان دورات الفلك ان لا تكن متناهية هي اما تنع ما . ر . لا تنفع ولا
 وتر وما تنفع وتر معا وهذه الاقسام الاربعه هي . انقضي اليوم محال . مستحيل عدد
 لا تنفع ولا وتر وتنفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى قسمين . وبين كالمستمر من الاقسام
 هو حد الذي لا ينقسم الى متساوين كالا بعد وكل عدد مركب من اتحاد ما
 ينقسم متساويين . لا ينقسم متساويين . ان ينقسم . لا قسم وعنده الاقسام . و .

فإذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر يصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوز. ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا يتناهي اقل مما لا يتناهي لان الاقل هو الذي يعوزه شيء. واضيف اليه اصار متساوياً ومالا يتناهي كيف يعوزه شيء وبما ان زحل عند دورتي كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات لشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر التي اقل من التي والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر. كل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من محال البين. فان قيل مقدورات الباري تعالى عندك لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود. وليس شيء من ذلك مقدوراً. قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدوراتهم لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل يريد به ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها اليجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات شيء. فضلاً من ان توصف بانها متناهية وغير متناهية ونما يقع هذا الغلط من ينظر في المعاني من الالتماظ فيرى توازن الغلط لمعلوماته والمقدورات من حيث التمهيد في اللغة فيظن ان مراد به، واحدهيات لا مناسبة بينهما. البية تحت قولنا لمعلومات لا نهاية لها ايضاً سر يخالف السابق منه ان الفهم اد السابق منه في القيد اثبات شيء حتى معلومات لا نهاية لها وهو محال من الاشياء في موجودات وهي متناهية وكذا بيان ذلك بسندعي تطويلاً

وقد ادفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدمات فالنظر في الطرف الثاني وهو المقدمات مستغني عنه في دفع الالتزام فقد ثبت صحة هذا لاسيما بالمنهج البات من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد لرباع من الكتاب

بعد هذا يعلم وجود الصانع في القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث له مسبب والعلية مسبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثا او قديما وصفا له فلم يظهر بعد فالتشتغل به

(الدعوى الثانية) - ندعي ان السبب الذي اتبناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل ما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم لا ان وجوده غير مسبوق بعدمه فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا نظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان نقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية

(الدعوى الثانية) - ندعي ان صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل هو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طار بعد استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طار فلا بد له من سبب من حيث له طار لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يعتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على لوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او خسد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلا وقعا اثر القدرة ما يقول فاعل العدم هل هو شيئا فان قيل نعم كان محالا لان الشيء ليس بشيء

ون قال المعتزلي ان المعدوم شيء وذات فليس ذلك لذات من اثر القدرة ولا يصح ان يقول الفعل الواقع بالقدرة مع ذلك الذات من ازالة وانما فعله نفي وجود لذات ونفي وجود الذات ليس شيئا فاذا ما فعل شيئا

واذا صدق قولنا ما فعل شيئا صدق قولنا انه يستعمل القدرة في اثره فثبت ان

كان هو يفعل شيئا

وهو يقرر ان يقرر ان عدمه لا في العدم بل في فرضه

القديم وكان ذلك أولى من ان ينقطع به وجود القديم
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد اعلمه
الان وباطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحالة
ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فيما اذا تنفى عنكم الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض فبانفسها وبمعنى
بقولنا بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء

وبفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متواصلة
لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام
فلنا ان فرض بقاؤها كانت سكوناً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل مع
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحالة عدمه
بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا عدم محال في حق الله تعالى
فانا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة
فناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تنفي عقيب الوجود واما
الجواهر فانهادها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها
(الدعوى الرابعة) — ندعى ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه
ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه لو السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث كما سبق

فان قيل بم تشكرون علي من يسميه جوهرًا ولا يعتقد متحيزاً . قلنا العقل عندنا لا
يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما
حق اللغة فذلك اذا دعي انه موافق لوضع اللسان يبيحت عنه فان ادعى واضعه له انه
اصح على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً
اي المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم
يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يعد في
الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجوز ذلك وتحريمه فهو بحث نقلي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا

فرق بين البحث عن جواز إطلاق الالفاظ من غير ارادة معني فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيجزم . واما ان يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوم خطأ فيجب الاحتراز منه لان ايهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوم خطأ يحكم بتعريضه فكلا الطريقين محتمل ثم الايهام يختلف باللفات وعادات الاستعمال فرب انظر يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) - ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متجيزين واذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نعي بالجسم الا هذا

فان سماه جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة و بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدرًا بمقدر مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يرجع احد اجائزين عن الآخر الا بتخصيص ومرجع كما سبق فيفتقر الى تخصيص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا

(الدعوى السادسة) - ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعي بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتًا تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومعها كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضًا حادثًا لاحتماله اذ يطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضًا وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متخيرًا فنحن لا ننكر وجود هذا فاننا نستدل على صفات الله تعالى به يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان طلاقه على الذات الموسوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عيننا به ان الصنع مصروف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا التجار ليس بعرض ولا صفة عيننا به ان صفة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات لواجب وصفها يجعله من الصفات حتى يكون صانعًا فكذا القول في صانع العالم وان اراد المتنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان حق في منعه لغة او شرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) = ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجواهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متحيز

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فعنى كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتنا انه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجواهر والاخر ان يكون حالاً في الجواهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجواهر فليس كون العرض في جهة ككون الجواهر بل الجهة للجواهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجواهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً او عرضاً

وان اراد امراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم يتفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم ننكره . ونقول له اما لفظك فانما ننكره من حيث انه يوم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجواهر والعرض وذلك ككذب على الله تعالى واما مرادك منه فلست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكره كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل ايضاً على بطلان القول بالجهة لان ذلك بطريق الجواز اليه ويحوجه الى مختص يختصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل بجهة فاخصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مختص يختصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق حوز اليه استحالة قدمه بل القديم عبارة عنه وهو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل يختص بجهة فوق لانه اتجهف الجهات

فلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق تخلفه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه وقيل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلاً اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذلك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازياً لجسم العالم وكل محازٍ فاما اصغر منه واما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يقرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً فلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين وتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لم كونه بجهة بطريق التبعية فان قيل فان لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والا يدي ترفع الى السماء في الادعية شرعاً وطبعاً وما بالله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها فاراد ان يستيقن ايمانها ان الله فاستارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحببه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نثذل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال حصص الله بقمة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليشيب على استقبالها وكذلك الساء قبله الدعاء كما ان البيت قبله الصلاة والمعبود بالصلاة المقصود بالدعاء منه عن الحاول في البيت والساء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء لطيف بمن يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يوضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه المتواضع والتعظيم عمل القلب . كانه العقول وجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيتة فان القلب خالق خالقه يتربى بالابواب على اعمال الخوارج كما خلقت الخوارج من اثره واعتقدت القلوب . وما كان المقصود ان يتوضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره اعز من غيره في الرجود . بل لله تعالى اعز من غيره . . . الادلة على حسنه الوجه الموصوف به محجوز هو رب . . . يصع على ادراك الذي هو اقرب

الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماسها لارض فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه المحكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة ونخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضبعة على القلب فيها نجاته وذلك ايضا ينبغي ان تشترك به الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الحارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم المحاورات ان يفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير يراسه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلتف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقتهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومعه ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب لارزاق من الملك اذا احروا بفرقة الارزاق على باب الخزانة مالم يجهوه وقربهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محور وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

واما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اضرارهم تعالى رب الارباب ع يعتقد الزائفون علو كبيراً

واما حكمه صلوات الله عليه بالايمان للجارية لا اشارت الى السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكي . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرقت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل ففني الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال فلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فتخلو عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالملاً ولا جاهلاً فان احاد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنها واما الجهاد الذي لا يقبل واحداً منها لانه فقد شرطها وهو الحياة فتخلو عنها ليس محال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التميز والقيام بالتمييز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فزجج النثر اذا الى ان موجودا ليس بتمييز ولا هو في تمييز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه معها بان ان كل تمييز حادث وان كل حادث يفتر الى فاعل ليس بحادث فقد لزمت بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بتمييز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منها فلا سبيل الى جمعها مع الاقرار بالاصلين *

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متقبل ولا متصور ولا داخل في الوجود فقد صدقت فانه لا يدخل في الوجود والتصور واحيال الاجسام له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الحيال فان الحيال قد اسس بالمبصرات ولا يتوهم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

ون اراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اد قدما الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فلتحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كاف الوهم ان يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقداراً وتصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والنسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اهم واولى

(الدعوى الثامنة) ندعي ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل ممكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخفى عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى اقران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منها في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو اما نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدود ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثل شئ وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بشئ فادرجوا فلكل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه ببعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تتسع

لنهم توصيات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك ونفعهم ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها اصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات بحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولاً الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المختارة من جهته واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فللفظ مفهوم ذكره للتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومنهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم ايما كنتم ﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعاً منافضاً لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاظفار ثابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب المستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعاً ومن اتاني بمشي اتيته بهولة) فان الهولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الى عبادي من طاعتهم اي وهو كما قال (٢) (لقد ظال شوق الابرار الى لقائي وانا الى لقائهم لاشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم الحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبارة عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في

العادة وكذا لما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض بظن الجاهل انه اراد به اليمين
المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته
علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجراً اسود فيدرك بادني
مسكة انه استعير للمصافحة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك
فاستعير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها
على البديهة فالرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محاله
ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او
محلاً مثل محل العرض او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تسهيل عقلاً
وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة
سواها نسبة لا يخيّلها العقل ولا يبرأ عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او
محلاً كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيّل كما سبق واما كونه
معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيّل ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً
في قبضة القدرة ومسغراً له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتمدح
به وبنه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يخيّل العقل ويصلح له اللفظ
فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب
وانما ينبو عن فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد
المتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن
في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتى قلبي الشاعر

* قد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم مهوراق *

وان ذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش
استوى) ما فهم من قوله تعالى ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ واما قوله صلى
الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فللتأويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من
الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمستول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من
المتداول في الالسة اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب
البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلاً خرجت زيارته
فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم تزل الملك والآن

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق المخلوق كما يستعمل
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى
عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضته اذا سقطت
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض
ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء
فالنظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوز به العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في
مخبرزوا ما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن
فيتعين التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء
مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف
بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذ ادعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فبعد عن ذلك
بالنزول تنجيماً لقلوب العباد على المباشطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من
يستشعر بقدر طاقة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخس من تحريك العبد اصبعاً من اصابه على
فصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبخ
بل من عادة الملوك زجر الارزاق عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورهم
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والاكاير كما جرت به
عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لانتفى
ذلك الجلال ان يهت القلوب عن الفكر ويغرس الاسنة عن الذكر ويحمد الجوارح
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة
النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضوعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص
السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارثع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعل الكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم يخص بالليالي فقال ينزل كل ليلة فلنا لان الخلوات مظنة الدعوات
والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينحي عن القلوب ذكرهم ويغفوا لذكر الله
تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب
عند تراحم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) يدعى ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة وانما اوردنا هذه
المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لاسرير احدهما ان تنفي
الرؤية عما يلزم على تنفي الجهة فارادنا ان نبين كيف يجتمع بين تنفي الجهة واثبات الرؤية
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته
فانه ليس لفعله ولا لصفته من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً
كما انه واجب ان يكون معلوماً واست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل
بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا محيل
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا امر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في
النهر مروي والخمر الذي في الدن مسكر وابس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب
ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين

احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الي دركه الا بالشرع
ومما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ونكنا ندل بمسلكين
واقعين عقليين على جوازه

الاول هو انا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله تبوت وحقيقة وانما يخالف
حائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً
بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لموجود فهو يصح في
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم
به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع
علم لا بوجوب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم به اعلى كل موجود
فان قيل فكونه مرئياً بوجوب كونه بجهة وكونه بجهة بوجوب كونه عرضاً او جوهر او محال
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الراي وهذا اللازم محال فالمقتضى الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن
الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرواية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرتباً فهو بجهة من الرأي اعلمت ذلك بضرورة ام ينظر
ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الان
شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز
هذا لجاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فاننا لم نر الى الان فاعلاً الا
جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل
واما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل
بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره
الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض و يقول لو كان موجوداً لكان مختص
بجزء ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأه هذا احالة موجودات اختلاف
الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك يحكم لا اصل له على
ان هؤلاء لا يعمل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه و يرى العالم وهو ليس بجهة من
نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر
المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الاسان
نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى
صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النفس في الحلائط

فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر
ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك
فالبعد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعاً في المرآة ومحمك المرآة ربما لا يزيد على سمك
شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار
او هواء او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها
وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فانطلب هذه
الصورة من جوانب المرآة فحيت وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرسومة في
الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناضر فهو المرئي اذ بالضرورة وقد تذاب المنقابلة
والجهة ولا ينبغي ان تستعجز هذا اللازم فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعم بالضرورة
ان الاسان لو لم يدر به قط ولا عرف رآه وفيه له ان يتمكن ان يصره بذلك في

مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رايت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بين الراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فسائر اقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين خفيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يالفوه ولم تأنس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا تريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فمن نعرف باستجماله ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفي من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتبات فلتنظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولتأمل ان الركن من جماتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لا تراد لعينها بل لتحمل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماعتنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماع ان ادركنا الشيء بالدماع وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لنساقها بالسواد لما كان المتعلق ما بالآخر رؤية ولو كان لتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤيئة ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤيئة فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير الثقات الى عمله ومتعلقه فنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومريد كشف بالاضافة الى التخييل فانا نرى الصديق مثلاً ثم نعض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخييل والتصور ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا تفرقه ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخييلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاتكمال لحالة التخييل وكالكشف لما فتحت فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوداً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخييل نوع ادراك على نية ووراء رتبة اخرى هي انهم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكامل له فسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤيئة وابصاراً وكذا من الاشياء ما علمه ولا تخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر متبل القدرة والعلم والعشق والابصار واخيل فان هذه امور علمها ولا تخيلها والعلم بها نوع ادراك فانتظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبتته اليه اسبة الانصار الى التخييل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤيئة كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤيئة ومعهم ن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعروفة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بين تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاسمها ما يزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعروفة كلها

فحين نقول ان ذلك غير محال فانه لا محيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استعداده الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن والكدورة صفاته هو محبوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الخلق او السهر او سواد

ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار لاحتياجات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفت بانواع التصفية والتقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد اسكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التحليل فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ماشئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللفظ عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان ارجع ند شهد له فلا يبي للنازعة وجه الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن ذلك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولنقتصر في هذا الموجه على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكن ثمة يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهاهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملته من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع لدي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم رآني انظر اليك فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى استغنى منصفه الى ان يكلمه الله سبحانه فيها ان يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرّفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكبر او التصليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عنده لذاته ولانه ليس بجهة فكيف يعرف موسى عليه افضل الصلوة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤيته ما ليس بجهة محال فليت شعري ما ذا يضمم الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم يقدره معتقد انه جسم في جهة ذولون واتهام الانبياء صوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه جسم وعائد الوثن والشعبي واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد مخير من ان تميل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

قلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانباء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمس وانما التمس في الآخرة فلو قال اربي انظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوابه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولننظر انصف كيف اختلفت الفرق وتجزيت الى مفراط ومفرط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فابتدؤا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وحامو به فواطم الشرح وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغفلوا في التنزيه مخترعين من التشبيه فافراطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبها فوق لله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا لمسالك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وثمة وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكملة له فانتفاء الجسمية وجب انتفاء الجهة التي من وازمها وثبت العلم اوجب ثبوت لرؤية اي هي من روده وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي نها لا توجب تغييراً في ذات لمثلي ر تتعلق به على ما

هو عليه كالعالم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد
(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت
ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب
فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل
للاتقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية
له لا يتصور انقسامه* وقد يطلق ويراد انه لا نظيره في رتبته كما نقول الشمس واحدة
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهر اذ
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجماع وما لا محل له
فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا ند له نعني به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك
لكان مثله في كل الوجوه اوارفع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالمفروض اليه محال
ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم
تكن الاثنية معقولة فانا لا نعقل سوادين الى في محلين او في محل واحد في وقتين
فيكون احدهما مفارقاً للآخر ومبايناً له ومتغيراً اما في المحل واما في الوقت والشيثان
تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة
والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنية ولو جاز ان يقال
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها
متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان نداء الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحتم وجوده اذ
ليس مغايره بانمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارفع كل
فرق ارفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان
الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارفعها والآخر المقدر ناقص ليس
بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساو بان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق

فان قيل بم تنكرون على من لا ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله منها كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجماعته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن اين يتنعم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام بمخلوقها واحد كالسما مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً كقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الاخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزامم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة وكونها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين و قدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باول من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدورته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

ونقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على اجوهر والاخر على الاعراض وما مختلفان ولا تجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخلفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته خلق العرض فيبقى عاجزاً مخيراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التنازع فان قيل معها اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبتموها فهو تفكيك بل هو ايضاً مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كانه يضطر الآخر الى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والآخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير ودفع شرٍ والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شراً فالتقدير على احراق لحمه بالنار عند مسكونته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقض لا يغير ذات الله ولا ذات النار ولا ذات الاحراق ولا يغلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضي ذلك تماثلاً وتزاحماً وعلى الجملة كيف فرض الامر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيها الهة الا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القران ولتختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات ودأ على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حي مر يد جميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في امرين احدهما ما به تنحصر احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فالتفريع البداية بالقسم الاول وهو اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم يعمل بحكم مرتب مقرر منظوم مشتمل على انواع من العجائب والابات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذا صادر من فاعل قادر في أي الأصلين النزاع

فإن قيل فلم قلتم أن العالم فعل محكم * قلنا عتينا بكونه محكمًا ترتيبه ونظامه وتناسبه فمن نظري أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الائقان ما يطول حصره فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده * فإن قيل فبم عرفتم الأصل الآخر وهو أن كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر * قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكننا مع هذا نجرد دليلًا يقطع دابر الجحود والعناد فنقول نعمي بكونه قادرًا أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه وباطل أن يقال صدر عنه لذاته إذ لو كان كذلك لكان قديمًا مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تنبأ للفعل الموجود سميها قدرة إذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي تنبأ الفعل للفاعل وما يقع الفعل * فإن قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فإنها قديمة والفعل ليس بقديم

فلناسياني جوابه في أحكام الإرادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعمي بالقدرة إلا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر أحكامها ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذا بالمقدورات ونعمي بقولنا لا نهاية بالممكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر أبدًا والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى هي عموم تعاقب القدرة به قد ظهر أن صانع كل العالم واحد فإما أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في بطلان دورات لا نهاية لها وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها متعلق به من الجواهر والأعراض مع اختلافها لاسر تشترك فيها ولا يشترك في أمر سوى الامكان فيلزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

وبالجملة إذا صدرت منه الجواهر والأعراض متحال أن لا يصدر منه أمثالها فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله إذ لا يمنع التعدد في المقدور لاستيسته إلى الحركات كلها والألوان كلها على وتيرة واحدة فتصالح في حركة بعد حركة على الدوام كذا لو ن بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عتينا بقولنا أن قدرته تعالى متصفة بكل

يمكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة يقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلق بتلك اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمتله و ينشعب عن هذا ثلاثة فروع
للاول ان قال قائل هلى نقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا بما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حققنا وازيل تعقيد الالتقاط وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما والا فان تساهلت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والقيضان لا يصدقان معاً

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما اقله وهو ان العالم متلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وحوماً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جازراً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدسها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان تقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا يعتبر وجوده ولا عدمه ويجرد النظر الى ذات العالم ويبقى له هذا الاعتبار الاثر الثالث وهو الامكان ومعنى به انه ممكن لذاته اي اذ لم تشترط غير ذاته كان ممكناً فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته وهو متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم * فنقول اذا سبق في علم الله تعالى امارة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس ممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال اي ممكن باعتبار ذاته ان تقطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتهات الى تعنى

ذاتها وهو ذات العلم اذ يتقلب جهلا ومحال ان يتقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تنقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا يسبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة وتبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير الثقات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا ينبغي ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جحده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا فان قلتم ليست مقدورة فقد تقضم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكرا للضرورة ومباحدة لمطالبات الشريعة اذ نستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله ابعده ينبغي ان نتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا حزبا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشیاطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتهما شاعتان عظيمتان

احدهما انكار ما اطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما يتفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والمرة كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالا غريبة يغير المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها بالضرورة تعلم انفكاها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والتخل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل اخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول احدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لاحتالة
والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو
شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والتمن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعاً بفرج تختل بين البيوت ولا تتسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره لئيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجرى فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدر به ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرفاً لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا للزائغين عن سبيل الله المقترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات هيئات هيئات ذلت المخلوقات وتقرء بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع افتحام هائل وإنما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه .

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للعدة وان فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن تعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تعلق قدرة الله تعالى باحداها وتقتصر عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو* اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تقيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فمما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان التحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معها وما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور

جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً ومخترعاً ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة الصمد وان كان معه فلم يُسمَّ خالقاً ولا مخترعاً ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر يخالف فطلب له اسم الكسب فسمي بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتردد في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم * فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تنهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلق به فلا يُعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يطل بتعلق الارادة والعلم * وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضاً باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك يخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانتا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متهيأة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتهيء الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندهم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندهم ايضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى
لافضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم
المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من
قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة
قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند
العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها
فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ * وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله
تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز
من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق
ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين
متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه بهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار
بين ان تثبت للبعد قدرة توهم نسبة العجز للبعد من وجهه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى
الله عما يقول الزائفون ولا تستريب ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات
اولى بل لا يقال اولى لا استجمالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر
من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بمجملة الحوادث واكثر
ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة
اليدين مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد
والعقل ايضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم يخلق الله تعالى لجاز ان يخلق
حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها
فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او
مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم
كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض
اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لاشياء
حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما
معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فنقول كما انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة معها مشاهداً لا غير * فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان
بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس
بضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم
او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط
غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر الحيز
فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي
كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ
الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتماع جسمين في حيز واحد وهو محال فكان خلو
احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللزمات
التي ليست شرطاً فعندنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد
العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان
كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق
البرودة في الثلج والمماسية في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما
يراه الخصم متولداً قسمين

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير
الاقتران اذ خرفت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به
نزع الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج
البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب
موجود وكونه موجوداً واحداً به فالحدث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه
مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة
موجودة فانا اذا احطنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يخل الحصول
بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل
لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتابع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناهضات في تنهيل التولد لا تحصى كقولهم ان
النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك بما لا نطون بذكره ذلاً معني للاطباء

فما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرته الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدره وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم .

الصفة الثانية العلم ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المثقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كأن سفيهاً في استرابته فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد لها أم لا يوجد لها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات نخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهي فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعي انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذا لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

الصفة الرابعة الارادة ندعي ان الله تعالى مريد لا فعالة وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الخوازل لا يتميز بعضها من البعض لا يترجح ولا تكفي ذاته للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكمي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة فالعلم جعل به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل تعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلته تعلق الادارة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكفي بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجع احد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضاً لا تتعين لاحد الضدين فاخصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اخص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى تخصيص ثم يلزم السؤال في تخصيص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية

فلنا هذا سؤال غير معقول حتى عقول الفرق ولم يوفق ليعق الا اهل السنة

فالتاس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهو لاء هم الفلاسفة .

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا

بعده لا ارادة حادثة حدثت له لا في محل فانقضت حدوث العالم وهو لاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهو لاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث

وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلق الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت

من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد

الى الآخر فانه لا ينفك فريق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه

سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقديم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً

اذ معني كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابدا فكيف يكون

فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع

اقتحام هذا الاشكال لم يخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلق بالحدوث

في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان

تخلصوا عن خصوص الوقت لم يخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار

مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقايفها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب

بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لم عنه امران اوردها

في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لم عنها البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها شرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها

مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له

اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك

وهي قديمة عندهم ان تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه وهذا لا جواب عنه

الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المتحرك لجميع السماوات

بطريق القهر في اليوم والليله مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت وما المعترلة فقد اقتحموا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مریداً بارادة حادثة لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مریدها هجر من الكلام كقوله انه مرید بارادة قائمة بغيره والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً او امماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم تحدث ارادة تتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مریداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها فيزتها عن اضدادها الماثلة لها وقول القائل انه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو

محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شائها تميز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قبلاً واهداهم سبيلاً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذاً لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما بكرهه اكثر مما يريد به فهو الى العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد النجور والمعاصي والظلم والقيح ومريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبيننا انه مبين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبيننا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض ونخالفها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير وبدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القران كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في عبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم

قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتجكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القران

فان قيل وجه استحالة انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون فهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعملية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه علماً بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسالك العقلية فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق وهذان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايها النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجتمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل من السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضا مدرك بيدية العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا بينا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس يحصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقدتها نقصان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الراجعة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالذوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في
العادة من الماسة والملافة فان ذاك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعينين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان ثبت في حقه شهوة
قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي بحاجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محجوج الى سبب هو ضرب والضرب ممااسة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حقت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالوقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس بفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتتاً
وبنيته ملتذاً فلم نتصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهالك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خبر من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

الصفة السامعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في
شطط اذ يقال له ان اردت جواز كونهم اموريين من جهة الخلق الذين يتصور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خطة خذت لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكلاً قبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول المرسل* فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصفى اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فاعل الاقنوم منهم ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو نقص او هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للخلق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشا نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواهما فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كمالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلاً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلاً باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلاً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلاً للحوادث فامتحال ان يكون متكلاً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال

فلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلاً بهذا الاعتبار ولكننا نقول الانسان يسمى متكلاً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتي يقول الانسان زورت البارحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يعجبك من اثر خطه حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها
فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم
والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس
هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في
القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو ايضا علم
معلوم اللفظ وينضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة* فان اثبت في النفس شيئاً سوى نفس
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها
وسوى العلم بالمعاني متعرفها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف متعرفها ومجموعها
فقد اثبت امرأ منكرأ لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار
اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة
على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى امر زائد على هذه الامور فكل
امر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً*
واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة ببعضها محال عليه
كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة* واما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي نريده معنى زايد على هذه الجملة ولذا ذكره في قسم واحد
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام
وليس ذلك شيئاً بما ذكرتموه ولا حاجة الى الاضطراب في التفسيرات وانما يتوهم رده ما اراد

الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعذر عند السلطان الهام بقتله توبيخاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وايته انه يامره بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي انك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بأمر على الحقيقة ولكنه موهوم انه امر قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك واقتبل له انت في هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الان الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامتثال لا تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لافتي كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فاذا ما امرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد على ما عداه من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم* واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالة ذاتية كالعلم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يثبتوا الا حروفاً واصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

فلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وأنه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نسلّم سكر الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الان وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشي يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قارب من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالغني يسأل عن لذة الجماع فقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه الا ان تشبه له الحالة التي يدركها الجماع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء فقط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمة كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكلم عليه السلام فممن لا تقدر على فهمه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهيمه بل الاصم لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم تقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

ابصار الا لوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤيته يخالف رؤيته الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سمعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

الاستبعاد الثاني ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف يجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنه واما الكاغذ والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثه لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالتار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والالف والراء فالحر المحرق ذات المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

الاستبعاد الثالث ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاري هي الحروف والاصوات فنقول ما هنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري الذي كان ابتداء بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم يكن فان كان الخضم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن

تقول القراءة فعل ابتداء القارىء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس ﴿واما﴾ القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقروء بالالسنه وان اريد به القراءة التي هي فعل القارىء فنفع القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما حدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب ويكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقول ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمنا لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فلنترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرأنا بل كان خطأ و'ا' كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره اصلاً

﴿الاستبعاد الرابع﴾ قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً قلنا انكروا ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروءام لا فان اعترفتم به فكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سوراً وايات ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستعمل فيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة ﴿واما﴾ اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باسمط عنوان السجود به يقطع اللبس سيما وقراءه

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لشيء حسن
الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق
وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزاً فبان انه اسم
مشارك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات
والاستبعاد الخامس ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الا اصوات وكلام الله مسموع الا ان
بالاجماع وبدليل قوله تعالى (وان احد من المشركين استنجاك فاجره حتى يسمع كلام الله)
فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم
بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليماً لله على المشركين وهم يسمعون
ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة
بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك
اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً
ولكن الالفاظ لدلالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت علم فلان وانما
نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسمع غيره قد يسمى
مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم
باسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان
نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس الممدود من الغوامض وبقية احكام
الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

القسم الثاني من هذا القطب

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفرق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان
الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عنده
علم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار
ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل
على كونه دائماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا
يحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة
ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه يريد بارادة زائدة على الذات ومنكم بكلام هو زائد على
الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سماع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حوالبه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم بروية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتتان

احدهما طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة اوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاً ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله او نقول هو متعل ولا معنى لكونه متعللاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمة هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كونه الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورد هذا الغلط فلا ينبغي ان يغتر به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن تزوجه منه الا بكلام طويل لا يخله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فحق لا نعي بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للوجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا لم ير المراد فقد اثبت مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والاخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم امر ونه وتغير او غيره فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر واخر هو نهي واخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض هو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المتعلقات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلنرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقد وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النبي والقران غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فلهذا الجواب ما نشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطرا الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الدافع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان ووسطة ولاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صاير اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية

والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شيتين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيتين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد اخر او بيباض اخر ولذلك اذ حددت العلم تجدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الاقتصاد في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشئ فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يعد ان يتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعددًا فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رحمانه واذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يوجبك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره عظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو امر محتج الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعترضة فانا نخصم بالاستفراق بين القدرة والارادة ونقول لو حاز ان يكون قادرًا غير قدرة حاز ان يكون مرادًا غير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مريداً
لنفسه لكان مريداً لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا
على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان نقول قولوا انه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم
قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً
واما الفلاسفة فانهم ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله
تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون
سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومتحرك لوجود
الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكره رد للشرع كله فان
ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخييل الذي
يشبه اضغاث احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هو لا يعتقدون
الدين والاسلام وانما يتحملون باطلاق عبارات احترازاً من السيف والكلام معهم في
اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل افتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فاننا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات
بجودها اد اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الالهية كما لا يقال
الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد التجار غير التجار لان بعض الداخل في الاسم
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو
تجاوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القايم بالجواهر هو غير الجوهر
على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جاز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يفهم
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن
ان يقال - واد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو محظ

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم حكموا بان الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثه وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي الى ان يكون ذلك المحل هو المرید به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغني عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعي بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد مفهوم قولنا مرید وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم نقم بذاته ارادة وليس مرید واحد قسميته الذات مریدة بارادة لم نقم به كقسميته متحركاً بحركة لم نقم به واذا لم نقم الارادة به فسواء كانت موجودة او معدومة فنقول القائل انه مرید لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً ومتحركاً * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانها عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا يخلق الاصوات في محل فليخلق في غير محل . وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا لقليل انه خلق كلاماً لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة كونه مریداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثه به بلا ارادة تدرك بديهية العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جليلة واما استحالة كونه محلاً للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فمن المحال ان يكون جابر الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يتخو اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز انصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة هذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحاله قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا يتخو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زائد بفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالة من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كانت ذلك مستحيلاً في ذاته ازلاً استحالة ان ينقلب المحال جيزاً وينزل ذلك منزلة استحالة لقبول اللون ازلاً فان ذلك يبنى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون بانفاق العقلاء ولم يجر ان تغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سار الحوادث فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

فلنا هذا الالزام فاسد فانا لم نحيل اثبات دأب تبوع عن قبول حادث لكونها واجبه الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم يثبت دأب قبل الحدوث موصوفة انها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى يتقارب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساو دليلنا مع يلزم ذلك لمعتزلة حيث قالوا العالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث بطراً عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم رانما الذي شوله في العالم انه على ما في انفعال محال لان القديم لا يكون محلاً

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته هو قبل ذلك اما ان يذهب

بضد ذلك الحادث او بالاتفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الاتفكاك ان كان قديماً استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال وبضع ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم علي معني انه قادر علي خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكناً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفائه قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل علي استحالة عدم القديم فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واخذه فاذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال اعدم شيء ولا وينزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل علي استحالته بعينه يدل علي استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زائد علي عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر علي اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل علي حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل علي حدث المتكلم من غير فرق اذا سلك الذي به يعرف كون السكون معني هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معني يضاد الكلام وكون الغفلة معني يضاد العلم وهو 'نا اذا' 'دركنا تفرقة بين حالتين الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة علي الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه ودل ذلك علي ان كل قابل للشيء فلا يخار عنه 'ومن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم علي هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم يدرك في الحالتين ذات واحدة 'را عليه' 'وجود' 'الذات للعالم قبل الحدوث والقديـ ذات قبل حدوث الكلام علم علي وجه مخالف 'وجه' 'يدي علي عليه' 'حدوث' 'الكلام

بعبارة عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان ادركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتاً كما ان له هيئة بكونه متكلماً وكما له هيئة بكونه ساكتاً ومتحركاً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لا تخرج منها

الوجه الثاني في الاتصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للنفك لا محالة يتعدم بطريقتان الكلام فحال الانفكاك تسمي عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمتنفي قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينها ظاهرة فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتها وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة معاً ثمنا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف بتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلماذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (١) انا

اورسلنا نوحاً الى قومه (ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلق
نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأمور ولا منهي واذا كان
ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه آمر ونهى واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار آمراً
ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلاً للحوادث الا هذا والجواب انا نقول معها حالنا
للشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهي من دليـل مستقل على ابطال كونه محلاً للحوادث
اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً
كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها * فنقول الباري تعالى
في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل
العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال
تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال
العالم وايضاحه بمثال وهو انا اذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس
وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع
الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكـون عالماً بقدوم زيد او غير عالم ومحال ان
يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه
بالضرورة ان يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه
كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي
ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع
والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث
تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا
هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن
لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات
فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة
متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة
الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهات بنى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت
علوماً لانهاية لها فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك
في احوال معلوم واحد يحققه انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما ان
يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكن معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه

مع انه في ذاته اولى بان يكون متضحاً له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المبينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفترق الى علم اخر وكذلك العلم يفترق الى علوم آخر لانهاية لها وذلك محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد يتعلق بمعلولين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزعه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة اخرى محال وحدثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال و يستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلق باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك انكرامي اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي يخص اليجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى تخصيص آخر فيلزمهم في اليجاد ما لهم المعتزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك اليجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افتقر قوله كن في ان يكون الى قول آخر افتقر القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لا حقهم ر يستزقوا الله عقلاً وهو لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف بمثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركازة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن تقاد القدرة وكما هنا حتى انجر بهم الى هذه الخنازي نعوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم الفزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبايا الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)

واما التكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا يرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القايم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر اقتضاء وظلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجديد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد و يقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده اعلم الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله باسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثا والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مما كان المأمور مقدرا الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء من علم استعانة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل من علم وجوده وذلك غير محال فان قيل فتقولون ان الله تعالى في الازل امر ونادى وان قلتم انه امر فكيف يكون امر لا مأموره وان قلتم لا فقد صار امر ابعدا لم يكن واما ما ذهب اليه الاصحاب في جواب هذا والخيار ان نقول هذا نظر يتعلق احد طرفيه بالمعنى والاخر باطار في الامر من حيث اللفظ فاما حذره اعني فقد انكسرت وهو ان الاقتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي لناظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً فكذلك الأمر يستدعي مأوراً معلوماً موجوداً والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأوراً به كما يستدعي مأوراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوصية بامر تم توفي فأتى الولد بما اوصى به يقال امثل امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للامر ولا وجود للامر ولا الأمر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نلزم الا فيها فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابدأ فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً مميماً بصيراً متكلاً واما ما يستق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلاً وابدأ

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب التريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابدأ لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالأمر والناهي والخبير ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابدأ عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجواد والرزاق والخالق والمز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلاً اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقاً والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروباً وعند الشرب يسمى مروباً وهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف في الغمد صارماً ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محقق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محقق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قريناً من دعوى هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوي بها يتوصل الى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جازية لا يوصف شي منها بالوجوب وتدعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل امكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائفون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثر الخلط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام وما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا
متفقاً عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى
سنة الفاظ وهي الواجب والحسن والتقييد والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ
مشتركة ومشار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل
المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتنق الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت
الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم
انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل
الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى
واجباً وان ترجح وكان اولاً لا يسميه ايضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح
ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك
الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق
مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجمه لهذه الانقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى
اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً اذ العطشان اذا لم
يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان
ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال
والنوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر
فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع ففهم نسبيته واجباً وان كان ذلك
في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتقد الشرع قد يقول
واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل
ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا نخرم هذا الاصطلاح بالشرع فان
الاصطلاحات مباحة لا حرج فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على
وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض
للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالآخرة والآخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق
الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه
فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلاً وذلك محال
فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب
واما الحسن فحفظ المعنى منه ان الفعل في حتى الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلايم غرضه والثاني ان يتافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي يتنافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبه الا منافاته لغرضه والذي لا يتنافي ولا يوافق يسمى عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عبثاً وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح اعني الفعل الذي يضربه يسمى سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العبث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير وبعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي بكشف عورته ويسميه غارزاً فيج الفاعل والمثدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل يحسب غرضه تطلق امم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جار في الطباع ما خلق ما يلا من الالوان الحسن الى السمرة فصاحبه يستحسن الامم ويعشقه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين مختلفان بالاضافات عن صفات الدوات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقابل بطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقابل بمخصص بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك نراهم يسبون الفلك والدمر ويقولون خرف الفلك وما اقيح افعاله ويعلمون

ان الفاعل خالق الفلك وذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يسام فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها * والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وانقائه واحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم و يقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن ما هنا ثلاث غلطات للوم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستقباح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأ غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقبحه مما انقلب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما تفر طبعه عن استهجان الكذب لكثرة الفة باستقباحه وذلك لان الطبع يتفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلي الى ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط بلازمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتفكير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوم الى العكس فان ما رُئيَ مقروناً بالشيء يظن ان الشيء

ايضا لا محالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدري ان الاخص ابدأ يكون مقرونا بالام
واما الام فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوم الى العكس وحكم بانه مؤذي
فينفر الطبع تابعا للوم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبيض الاصفر لشبهه بالعدرة فيكاد يتقيا عند قول القائل انه عدرة ويتعذر عليه
تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوم الى العكس فانه ادرك المستقدر
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستقدر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها المنود والزئوج لما كان يقترن بها قبح المسمى به يؤثر
في الطبع ويبلغ الى حد لو سمي به اجمل الاثر والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقبح على المسمى
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واجسامهم
في اقوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقاً وقوام على اتباعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القول وانقلب
مكذبا بعين ما صدق به مما كان سبي الظن بالاشعري اذ كان قبح ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك تقرر امراً معقولاً عند العامي الاشعري ثم نقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرته ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد فان
صادفوا في نظرم ما يؤكدهم عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلف بالتقليد اصلاً وينبزون
بالشبهة كل ما يخالفه وبالدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً
اصلاً وينظر الى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشأه
الاستحسان والاستنباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقعت على هذه

المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فمن رأى انسانا او حيوانا مشرقا على الهلاك استحسنت انقاذه ولو بشربة ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمراي من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجع جهة الاتقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبح معني سوى ما ذكرتموه ﴿ والجواب ﴾ ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الاتقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للاذي الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الاتفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية و يقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالاتقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال بصورة اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلم احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضا ترجيح في نفسه وميل بضاهي تفرقة طبع السليم عن الخبل وذلك انه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذي مقرونا بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الاذي فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذي بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر علي جدار ديار ليلى * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا
 وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال
 * وحب اوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالك *
 * اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها فحنوا لذلك *
 . واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا
 هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الداهلين عن امرار اخلاق النفوس
 الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوم
 والخيال الذي هو غاط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطبوعة للاوهام والتخيلات
 بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر او بالرؤية سال في
 الحال لعابه وتخلبت اشواقه وذلك بطاعة القوة التي تغرما الله تعالى لا فاضة اللعاب
 المعين على المضغ للتخيل والوم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص
 عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة
 الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل
 وسافت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملائتها وثارَت القوة المأمورة بصب المذي
 الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
 الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطبوعة مسخرة تحت حكم
 الخيال والوم ساعد العقل الوم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلظ في سبب ترجيح
 احد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر
 وان كان كذلك فلا يستعجه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستعج الاصرار
 فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام
 اكثر والاخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكم من شجاع يمتطي من
 الخطر ويتهجم على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحق ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة
 الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي
 بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث
 لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيد والمقرون
 باللذيد لذيد كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يمنحله هذا
 المختصر من بث امرار هذا الفعل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
ظانفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان تقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون تقيضه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان
يؤدي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض
متعلقاً بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم المعلن هو الوجوب ونحن نطالبكم بفهم الحكم فلا يعنيكم ذكر العلة
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علته فانا ربما
لانكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه ابدأ على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان
يخلقهم في الجنة متنعمين من غير هم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم
قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال
اخر ليتني كنت تبنه رفعها من الارض وقال اخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يثني عدم الخلق وبعضهم يثني عدم
التكليف بان يكون جماداً او طائراً فليت شعري كيف يستحيز العاقل في ان يقول
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة تقي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفه وهوالم
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ابعاله اليهم بغير تكليف فان قيل
الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ ووقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال
منه وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يُعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس ومن يستثقل
المقام ابد الابد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان يناظر او يخاطب
هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنبين تقيضه ثم ليت شعري الطاعة
التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته
وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فتعود
بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكيفية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان
يسئرزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

❁ الدعوى الثانية ❁ ان الله تعالى ان يكلف العباد ما يطبقونه وما لا يطبقونه
وذهبت المعزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه
وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلماً وله مورد وهو
المكلف وشرطه ان يكون فاهماً للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً
ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً
فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر عن
بفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب ذوقاً للمخاطب مسمى تكليفاً وان كان مثله مسمى
التمازاً وان كان فوقه مسمى دعاء وسؤالاً فالافتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي
تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالة لا تنطوا اما ان تكون
لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون
امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ
التكليف لا يخلو اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل
لبعد الزمان قم فهو على مذهبهم اظهر واما نحن فانا نعتقد انه اقتضاء يقوم بالنفس وكما
يتصور ان يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم
ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمالة والسيد لا يدري ويكون
الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند
المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالهجز عن الوفاء وباطل ان يقال
بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المضبوط بغائب

الامر قد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾
 فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿ قلنا ﴾
 هذه ثلاث دعاوي ﴿ الاولى ﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسل فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله
 عليها وليست الفائدة هي الامثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الأمر وما يتبعه
 من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامثال كما امر ابراهيم عليه السلام
 بذبح ولده ثم نسيه قبل الامثال وامر ابا جهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال
 ﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فاننا بينا انه لا
 يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث
 عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عاجلاً مجاز
 محض لا حقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثة بغير بكها الاشجار اذ لا فائدة لها
 فيه و يضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان
 الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنها فاطلاقها على الذي لا يقبل العلم مجاز
 لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العاثر على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه
 وتعالى ﴿ الدليل الثاني ﴾ في المسئلة ولا حيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل
 ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا
 يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً
 بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال
 وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال
 لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع
 ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر
 كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا قول القائل
 انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم
 تكن لمقدرة الا على الكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة
 ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا
 ينقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تراد لعينها بل لينتسر الفعل بها فكيف ينتسر
 فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فانه ان هذا واقع في نوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التماثل ولا في تصور الالتضاء ولا في الاستقبال والاستحسان

الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنابات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه فيصح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث او ذئب برك او صدمة فان الله عز وجل يجب عليه ان يحشره ويشبهه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخرى بناها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فسادهم ولكننا نقول اما ايلام البري عن الجنابة من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيماً

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يستغنى عنه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالماً وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) فلنا الظلم مني عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرمح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالماً في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالماً بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مساوياً عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها مزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

الدعوى الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلاح اعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافاً للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله واوجبوا عليه رعاية الاصلح وبدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فانت العدل عندهم ان
يخلد الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم
فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت
لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صلاحني في
ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة ابد الآبدين
وكنت قادراً على ان توصلي لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت
لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك
واصلح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب او ما علمت اني
اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المنزلة النازلة اكان احب الي من
تخليد النار واصح لي فلم احببني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم
ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب
ولا هو موجود

والدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه
الثواب بل ان شاء اثنهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر
لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من
صفات الالهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده ومماليكه اما الثواب ففعل آخر
على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيح وان
اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد
الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك
الثواب فيبيع

فلنا ان عنيتم بالبيع انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن
الاغراض وان عنيتم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو فيبيع عند المكلف لم يمنع
عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على انا لو نزلنا على فاسد
معتقد هم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون
عوضاً عن العمل فتبطل فايدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان
لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم
عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد
و يتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما ابداً مقيداً بحق الآخر
وهو محال والخش من هذا فوهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابداً
ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة قاضية والعقول
مشيرة الى ان التجاوز والصنع احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر
من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي
في حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فعما في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تايد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته
العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انشئ عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار
المرضي اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لوسلك مالك ضد هذا الطريق بعينه
كان اقوم قبلاً واجرى على قانون الاستحسان والاستنباح الذممي تنفي به الاوهام
والخيلات كما سبق وهو ان نقول الانسان يتبع منه ان يعاقب على جناية سبقت وجناية
تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً
فالعقوبة مجرد المجازاة على ما سبق فيصح لانه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواه والجاني
متأخر به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما هذا فلا
تدارك له فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا ناذي المجني عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم
وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني اليق ومعا عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ
واختص بالجاني فهو اولي بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة
الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله
تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجني عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد لينبين به بطلان خيالهم
في الدعوى السادسة كندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل مجردة، ويجب وبرهانه هو ان تقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالعيب وكما هو خال عن الفوائد كلها فهو عيب وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المال فالتوقع الثواب ومن اين علمت انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثابه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم سيف قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

فلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستجده ظمعه عن الاحتراز من الضرر موهوماً وعلوماً فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستغثات فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سياتي لا كالأولاد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر اسواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله تقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فاعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم واخلاقهم والا ذا لا تشتغل بما يهتك فالذي يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم اوهام رمت من العادات تعارضها امثالها ولا يحصى عنها فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى القول ادى ذلك الى اخام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فليخطب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على التترك بدفع ضرر موهوم في التترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجع وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجع بترجع الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر مم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والاخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح والمرجع هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه نعم ومرشدك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلك ومثاله مثال طيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا تناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حق ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفي فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ثم شقوا وانما شان الرسول ان يرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فانفسه ومن قصر فعلها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بسمع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر فانا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لا الله هو المرجع والرسول

مخبر عن الترجيع والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبواقفه الشواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيع بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجع الفعل على التارك بنفسه بل الله هو المرجع والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخير هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض

﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جازية وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مما قام الدليل على ان الله تعالى متكليم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورفوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعني به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة وبصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بتبليغ الخبر وبصدر منه فعل خارق للعادة مقرون بالدعوة ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقيموا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبهة الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول ﴿ الثانية ﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فخافته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والعالسات وهجائب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن
 ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق **في الثالثة** انه ان عرف تمييزها عن السحر والتخيلات
 والتخيلات فمن اين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل
 كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق وكما قال مشق فهو مسعد ولكن الله اراد ان
 يسوقنا الى الهلاك ويغوي بنا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله
 تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعتزلي
 عند رومه الزام القول بتقيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحاً فلا يعرف صدق
 الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان تقول **اما الشبهة الاولى** فضعيفة فان
 النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بنهمه
 اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد
 ولا يفرق بين المشق والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه
 اذا عرف فهم وصدق وانتفع بالساع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول
 الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقراين الاحوال وامور
 اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق *****
 فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان احداً من
 العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتي وقلب العصا ثعباناً وخلق القمر وشق البحر
 وابراء الائمة والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعي ان كل
 مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق
 بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى
 النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهره من جنس
 ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به
 النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يملهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان
 من غرضنا آحاد المعجزات ***** واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك
 لسبب ذلك فنقول معها علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك ما هو عليه
 وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي
 ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في فسخة الارزاق

والاقتطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ما كت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيت فصدقني بان تقوم على ميريك ثلاث مرات على التوالي وتقعدي على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للماضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتقويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتقويضاً ضرورياً ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتليس او انكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فبهم انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقى بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقييع العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاهما وعبائنا ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاكم في تركها فبهم نعلم صدقه فاعلمه يلبس علينا ليغويننا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحاً لعينه وان كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين ﴿والجواب﴾ ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل معاً علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترون بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل تجوزون الكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتراح التهدي به فان كان مع التحدي فانا نسميه معجزة و يدل بالضرورة على صدق التهدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتهدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وتصدق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب وتشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

القطب الرابع وفيه اربعة ابواب

الباب الاول في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

الباب الثاني في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب

النار حق وفيه مقدمة وفصلان

الباب الثالث فيه نظر في ثلاثة اطراف

الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرقة الاولى العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض الفرقة الثانية اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لاني بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتى وابراء الائمة والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احدهما قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى ﴿ والثانية ﴾ نفهم بعض المصلحة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فيطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبد ثم مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضي منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا يبينه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب الاستمرار عليه ابداً الا ان يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود فقد ولم يتوم بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا يئنه العبد عليها ويطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذا لو اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشيعتهما ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخرية من وجهين * احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضا مصدق له افتكرون معجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء الموتى دليلاً على صدق التهدي فاز انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون عنه محيصاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اني خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يحتاجوا به لان ذلك لو كان لكان منقياً لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
لديانتهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما
ثبتها على النصاري (الفرقة الثانية) وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من
حيث انهم يتكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان الاول التمسك بالقرآن
فالآثار تقول لا معنى للمعجزة الا ما يقترن بتجدي النبي عند استشهاده على صدقه على
وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر
وعلم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان ارضى الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهورت
المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن
انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم
لانهم لو قدروا لفعلا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
يشتغل بدفعه ولو فعلا لظهر ذلك وتقل هذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري
العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق ثبت
نبوة عيسى ولا يقدر النصرائي على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى
فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعارف باصل النبوات فان
فيل ما وجه اعجاز القرآن فلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم
وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم
فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من
القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن تراهاات 'مسيلة الكذاب
حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
يقدر عليه مع ركاكة يستغنى الفصحاء ويستهبزون بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة
العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز
وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين (فان
فيل لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تخرج على معارضة القرآن ولو قصدت
لقدردت عليه او منعها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره هوس فان دفع

تهدى المتهدى بنظم كلام اهلون من الدفع بالسيف مما جرى على العرب من المسلمين بالأسر
والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكره غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة
لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو
قال نبي اية صدقي اني في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على
معارضتي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع
سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة فقد دأبتهم وعرفهم
عن المعارضة من اعظم المعجزات مما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي
على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصاري
ومما تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا تشغل الا بمعارضتهم بمشله في
معجزات عيسى عليه السلام في الطريقة الثانية ان ثبت نبوته بجملة من الافعال
الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجاء وتغير الماء من بين اصابه
وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك
دليل على صدقه فان قيل في احاد هذه الوقائع لم يبلغ ثقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك
ايضاً ان سلم فلا يقدح في العرض مما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان
شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك
الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع تبوت صفة الشجاعة والسخاوة
فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلاً فان
قال قائل من النصاري هذه الامور لم تواتر عندي لا جملتها ولا آحادها فيقال ولو
انما زهوى الى قطر من الاقطار ولم يخالف النصاري وزعم انه لم تواتر عنده معجزات
عيسى وان تواترت فعلى لسان النصاري وهم متهمون به فيما ذا ينقلون عنه ولا انفصال
عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالف القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك
فان الاصم لا تواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضاً عذرنا عند انكار واحد
منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثاني في بيان وجوب التصديق ﴾

(بامور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون
الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بها اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام ايضاً فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادّعاء كما سبقت الاشارة اليه ﴿ واما ﴾ المعلوم بمجرد السمع فتخصيص احد الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بستماع كالخسر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بها فكل ما هو واقع في مجال العقل ومنأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجرى هذا المجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجزأ له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر الاعمال فنحن نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقاً لشيء من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومها الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في التقييدات بل اعتبروها ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿ واما ﴾ ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضاً لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبين فرق ربما يزل ذهن البليد حتي لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا ادري انه محال ام جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿ واما الفصل الاول ﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانتشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذي انشاها اول مرة) فان قيل فماذا تقولون اتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحده الوجهين ان تعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله يطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بان تخترع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجوده والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الاتقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومعا قدر الجسم باقياً ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد اطيننا في هذه المسئلة في كتاب التمهات وسلكتنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لا بطلان لمذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لم الزمان بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك يرجع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحمل المعتقدات التغفل الى
هذه الغايات في العقولات فما ذكرناه كافٍ في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله
عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاقي بآل فرعون سوء العذاب
النار يعرضون عليها غدواً وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر وانما نكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
معذب وان الميت ربما تغرسه السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
مشاهدة لظاهر الجسم والمدر ك للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد
ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ولو انقبه
النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه لذاته من لم يحمله عهد بالنوم لبادر الى الانكار
اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منها الا ثقياً بصوت او بغير
صوت ولا يستدعي منه الا فهماً ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع
بدنه بل يجهز من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويحجب ممكن مقدور عليه فيبقى
قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكراً ونكيراً ولا نسمع صوتها في السؤال ولا
صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة
لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الاتحاد وانكار
سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزججة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية احواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بتخلق الانسان من نطفة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لا برهان على احاطته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

❁ واما ❁ الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد اتما على حركة جميع البدن فراح هذا محال ❁ فنقول ❁ قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يتساء قد ير ❁ فان قيل ❁ فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لنعمل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله و يعلم انه مجزي بها بالعدل او يتجاوز عنه بالطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بخيائته في امواله او يعزم على البراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدار جنائته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ❁ واما ❁ الصراط فهو ايضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر مدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافقوا عليه قيل الملائكة وقوم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى اداق من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر من ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا ما عجب من المشي في اغواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هو يا الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

الفصل الثاني في الاعتذار عن الاخلال بفصول شجنت بها المعتقدات فرابت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشمل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لايقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولنظري وفقهي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالمختلفات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة لتعلق بفعل مباين لحل القدرة وامثال له واما الالفنية فكالبحث عن المسحى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف مقي يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه ويصدق في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسألة ليعرف بها نظايرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

اما المسئلة العقلية فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا بضر تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل تبيين لا ارتباط لاحدهما بالآخر تم اقتربنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فلما التبيينان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام **احدها** ان تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانها من المتضايقات التي لا يتقوم حقيقة

احدهما الا مع الآخر ❦ الثاني ❦ ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة و يعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه ❦ الثالث ❦ العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلة نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حزالرقبة وهو راجع الى اعراض هي حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضروب وقد اقترب بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فانها شيان مخلوقان معا على الاقتراح بحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بآخر فهو كالمقتربين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وان كان الحز علة الموت وولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللا من امراض واسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقا لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلة فترجع الى غرضنا ❦ فنقول ❦ من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلاك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلة وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلة فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة بطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي ان نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد ويني على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجده لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حزالرقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها بتكرار بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من جعل الموت سببا طبيعيا من القطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معاومة في القوة اذا

خلت ونفسها تبادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استيحجالاً
بالإضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً
يقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم ينهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبي على
ذلك الاصل

❀ المسئلة الثانية ❀ وهي اللفظية فكأختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذا
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بانه مات مؤمناً ودليل
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلفظه بهم ونظروهم في قوانين احواله من غير نظري
ادلة الواحدانية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال
تعالى (وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون باباً ادناها امانة الاذى عن الطريق فارجع الى المقصود وتقول ان اطلق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكماله
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس ييقين وهي خلة واحدة ولا يتصور فيها زيادة
وتقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طائنية النفس اليه بان النفس تطأ
الى اليقينية النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحد افاد
بظاهر الادلة زيادة طائنية وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طائنية نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يحدث العالم وان محدثه
واحد تم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طائنية
النفس مشاهد اكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنع ايضاً في هذا التصديق
اما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جحد التفاوت فيه فانا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تعميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتاً حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه الشهويات والتفويغات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الافتناعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اسامياً ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يحسن بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداعنة في مثل هذا المقام اولى والحق احق ما قيل **﴿ فاقول ﴾** ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمانينة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آسنة لمعتقداته ويتأكد به ظمانيته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصا نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتم فان اقدم على مسح راسه وثقده امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تاكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال في مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يجهلها المتخذون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناول فقيل لم فالظلمة ما توا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المتنفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فسال الله ان يوفقنا للاشتغال بما يعيننا

❖ المسئلة الثالثة الفقهية ❖ مثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصية الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعاً وعن الصغائر مختلف فيها فحق يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابن الحرير مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقايله عايه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضاً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني و يمنع من الشرب و يمنع منه بل ربما يشرب و يمنع غلمانه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعليّ والامر بتترك المحرم واجب عليّ مع التترك فلي ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمي مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك الامر بتترك الشرب وهو بتتركه يجوز ان يشرب ويامر بالتترك فها واجبان فلا يلزم بتترك احدهما ترك الآخر ❖ فان قيل ❖ فيلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامرأة مكرها اياها على التمكن فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفني وجهك فاني لست محرمًا لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حجة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئين العمل والامر للغير وانا اتعاطي احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حني الصوم والتسحر وانا اتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو منقדם في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهدب نفسه اولاً ثم غيره اما اذا اهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فإدراك ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة إلى الإسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب عليّ شيان ولي أن أترك أحدهما دون الثاني لم يكن منه **﴿والجواب﴾** أن حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم أن هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في أنها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة بل الكلام في أنها حق أو باطل وكما من حق مشهود مستثقل وكما من باطل مستحتمل مستعذب فالحق غير اللذيق والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو أنا نقول قوله لما لا تكشف وجهك فإنه حرام ومنعه إياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل إما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فإن قلتم أنه واجب فهو المقصود وإن قلتم أنه مباح فله أن يفعل ما هو مباح وإن قلتم أنه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراماً باقتحامه محرماً وليس في قوله إلا خير صدق عن الشرع بأنه حرام وليس في فعله إلا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نغني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بمحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فإن الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقاً ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على إيجاد المستعان عليه **﴿وإما﴾** قولكم أن تهذيبه نفسه أيضاً شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع وإما الكافر فإن حمل كافرًا آخر بالسيف على الإسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن يأمر غيره به ولم يثبت أن قوله شرط لأمره فله أن يقول وإن يأمر وإن لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصة بالله أعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضاً ليس من المهمات وليس ايضاً من فن المعقولات فيها من الفقيهاً ثم انها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الخايض بل وان اصاب فكيف اذا اخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به اردنا ان نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكننا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغي ان تظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل فاننا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الا ان يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه ادنى مضرة وعند ذلك لا يتكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل تنبه على مستند الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام

﴿ فان قيل ﴾ المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلو عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان في ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة احدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التمتع والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والاقوات والامن هو آخر الالافات ولعمري من اصبح آمناً في سر به معافاً في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذاق فيها وليس يامن الانسان على روحه وبدنه وماله وسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا يتنظم الدين الا بتحقيق الامن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع اوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

❖ واما المقدمة الثانية ❖ وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بساطان مطاع فتشهد له مشاهدة اوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المهرج وعم السيف وتعمل القحط وملك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقى حياً والا كثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فهدوم وما لا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم ومهم عليه من تشتت الاهواء وتباين الاراء لو خلوا ورائهم ولم يكن رأي مطاع يجتمع شتاتهم لملكو من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بساطان قاهر مطاع يجتمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

❖ الطرف الثاني ❖ في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيب على واحد نجعله اماماً بالتشعي غير ممكن فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فتلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره اما من نفسه فان يكون اهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قریش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قریش فهذا تميزه عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قریش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية او التفويض من غيره فانما يتعين للامامة معاً وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل احد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من احد ثلاثة اما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيب من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من اولاده او سائر قریش واما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي اتياده وتفويضه متابعة الاخرين ومباذرتهم الى المباينة وذلك قد يسلم في بعض

الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمثابة مستولي على الكافة ففي بيعته
وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص
مطاع وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل
لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم وانفاقهم على التفويض حق
لهم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الاقرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة
وتولاها بنفسه ونشا بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان
موصوفاً بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته
وفي منازعته اثاره الفتن الا ان من هذا حاله فلا يعجز ايضاً عن اخذ البيعة من اكابر
الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة
الا عن بيعة وتفويض ﴿ فان قيل ﴾ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع
شتات الاراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو
انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضا ولكنه مع ذلك يراجع العلماء
ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه ايجب خلعه ومخالفته ام تجب طاعته قلنا الذي نراه ونقطع
انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير
اثارة فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته
لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه او مستغنياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد
غيره اذا افتقرنا الى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس
والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزينة وتتمه للمصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح
في التشوق الى مزاياها وتكلماتها وهذه مسائل فقهية فيلوث المستبعد لمخالفته المشهود
على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالامر اهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا
المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهر المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحت
بخصلة العلم لزمك التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة
عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن
الموت اشد منه فليست شعري من لا يساعد على هذا ويقضي بطلان الامامة في عصرنا
لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها بل هو فاقد لمتصف بشروطها
فاي احواله احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والا نكحة غير منعقدة
وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كهم مقدمون على الحرام

او ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومودني الى تعطيل المعاش كلها ويفضي الى تشتيت الاراء ومهلك للجماهير والدهما او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بنفسهم ومعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكم بالاعتقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابعد قريب واهون الشرين خير بالاضافة وينبغي على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلمه وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا نزل النفرة عن نقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قلتم ان التنصيب واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبتت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالنفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نصن على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتبوه فامثال ذلك يعارض بمثله ويقال بم تنكرون علي من قال انه نصن على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومنابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتابه ثم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد تولوا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولي بالنص **الطرف الثالث** في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متهم على الطعن بطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكونن من الفرقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد **واعلم** ان كتاب الله تعالى مستمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بنزكية النبي صلى الله عليه وسلم ايام بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه بطول نقله فينبغي ان تستحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكى عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فاكثرا ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه ولم يجوز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطاء والسهو فيه وحمل افعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فاواخر الامور لا تبقى على وفق طلب او ايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وارباب الفضول الخايضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويلا فما تعذر عليك فقل لعل وله تاويلا وعذرا لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين ان تسي الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبا او تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وانت مغطى مثالا والخطاء في حسن الظن بالمسلم اعلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكت اسان مثالا عن لعن ابليس او لعن ابي جهل او ابي لهب او من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثرا ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في المختاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول اثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا لما كان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الآخرة ارفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائهم رمى في عماية واقحام امر آخر اغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل ايضا وغايته رجم ظن فكم من شخص متعزم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله خبت مستكن في باطنه فلا مطلع على السراير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع واولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملائمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على نقد
ابي بكر ثم نص ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم علي رضي الله عنهم وليس
يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من
احسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب
في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة واهل الاجماع
في هذا الترتيب فهذا ما اردنا ان تقتصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم



﴿ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات فر بما انتهى بعض المطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسألة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بادلة يحمية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التأييد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل ويحوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير امر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومبيحاً لاطلاق القول بانه مغلد في النار وهذه الامور شرعية ويحوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مغلد في الجنة وغير مكثرت بكفره وان ماله ودمه معصوم ويحوز ان يرد بالعكس ايضاً نعم ليس يحوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بانه مغلد في النار وهو كنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع تاما وصف قوله بانه كذب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يحوز ان يكون عقلياً واما معرفة كونه كافراً او مسلماً فليس الا شرعياً بل هو كنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزبلاً لاملأكه ومسقطاً للقصاص عن تبيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويحوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا نقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه ودروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس على اصل وكذلك كون الشخص كافراً اما ان يدرك باصل

او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب **(الرتبة الاولى)** تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من المجوس وعبداء الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالمحقق به **(الرتبة الثانية)** تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لاصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالتكفير الاولى من النصارى واليهود والدهرية اولى بالتكفير من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورية انكار النبوة ويلحق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبي محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله **(الرتبة الثالثة)** الذين يصدقون بالاصانع والنبوة وصدقون النبي ولكن يعتقدون اموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكالل افهام الخلق عن دركه وهو لاهم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والنعيم في الجنة بالخور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكلليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المفعول والافلم ترفي الوجود الا متساو بين هؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لم ذلك بالذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشدين من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فامن قول يصدر عنهم الا وينصرون ان يكون كذباً وانما قالوا ذلك لمصلحة **(فان قيل)** فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهو لاهم مكذبون ثم عللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً **(الرتبة الرابعة)** المعتزلة والمشيبة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعاليق لمصلحة الكذب بل بالتأويل واكنهم مخطون في التأويل فهو لاهم امرهم في محال الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل المحصل الى الاحتراز

من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ في ترك الف كافر في الحياة اهون من الخطأ في سفك محبسة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم * امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دمام واموالهم الا بحقها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلا والى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق اظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائضين في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهو لا يسوا مكذبين اصلاً ولم يثبت لنا ان الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت ان العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب اصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر اصلاً من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والاخبار قال لست اعلم صدر هذا من رسول الله فاعله غلط وتحريف وكن يقول انا معترف بوجوب الحج وهكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادري ان البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضا ينبغي ان يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محتز عن التصريح والا فالتواترات تشترك في دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه اولى البصائر من النظر الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيجمله الى ان يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه انكر امراً معلوماً بالتواتر وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصة بنت عمر او انكر وجود ابى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً في اصل من اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركان الاسلام واسنا نكفره

بمخالفة الاجماع فان لنا نظر في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا بوجوب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿الرتبة السادسة﴾ ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ايضاً امراً معلوماً على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن منكر ما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التاويل فكما تستشهد به من الاخبار والايات له تاويل يزعم وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولم فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهمه للعدو ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلًا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستبد استحالة ذلك عندنا اليحيى تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يجوز هذا القائل عن تاويله فيقول خاتم النبيين اراد به اولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فانا في تاويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلاً للنصوص ولكن الردع هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه افهم عدم بـ بعده ابد او عدم رسول الله ابدًا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظا والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقيناً واثباتاً والفرض الان تحرير معاقب الاصول التي ياتي عليها التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التاصيل دون التفصيل ﴿فان قيل﴾ السجود بين يدي اله

مطبوعات جديدة

تباع في محل احمد ناجي الجمال ومحمد امين الخانجي الكتي

(واخيه بالاستانة ومصر)

- كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي
- " القسطاس المستقيم له ايضاً
- " بحث النظر » »
- " مفتاح العلوم للامام السكاكي وبهامشه اتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطي
- " تفرج المهج بتلويح الفرج الجامع لثلاث كتب
- " الاتحاف بحب الاشراف وبهامشه حسن التوسل في اداب زيارة افضل الرسل
- " المنهل العذب لحضرة الشيخ حسن السقا
- " نظم الفرائد في العقائد لشيخ زاده
- " المبادي المنطقية للفيومي
- " افضل الصلوات تأليف العلامة يوسف افندي النبهاني
- " شرح سمائل الترمذي للعلامة علي القاري، وبهامشه شرح المناوي
- " اللالي المصنوعة في الاحاديث الموضوعة للامام السيوطي
- " فلسفة القاضي ابن رشد
- " تاسيس النظر للامام الدبوسي في اختلاف الفقهاء
- " فقه اللغة ومصر العربية للامام الثعالبي
- " نهافت الفلاسفة للامام الغزالي وللقاضي ابن رشد وبهامشه تهافت خواجه زاده
- كتاب منظومة العلامة الكواكبي في اصول فقه السادة الحنفية نحواً من ألفي بيت
- كتاب ارشاد الامة في حكم الاحكام بين اهل الذمة للعلامة الشيخ محمد بن حبيب الحنفي
- كتات الملل والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني وقد فجز منه الجزء الاول والثاني
- " كشف الظنون من اسماء الكتب والفنون لكاتب جلبي طبع الاستانة
- " الاشارة والايجاز الى ما وقع في القرآن من انواع المجاز للعز بن عبد السلام
- كتاب تفسير الخازن وبهامشه تفسير الشيخ الاكبر طبع الاستانة
- " كشف الامام البزدوي وهو اكبر كتاب طبع في اصول الائمة الحنفية
- " الشفا في تعريف حقوق المصطفى (صلى الله عليه وسلم) طبع الاستانة

- عجاز القرآن لابي بكر الباقلاني
 الخلاصة للبهاء العاملي وبهامشه سكر دان السلطان مع اسرار البلاغة
 ديوان القاضي ابي بكر الارجاني طبع بيروت
 قصة المواد الشريف للبرزنجي مع اسماء اهل بدر (محرك)
 كتاب شرح برهان الكنبوي طبع الاستانة
 كتاب الاشياء والنظائر اللغوية » »



- كتب جاري طبعها على نفقة اصحابها ونباع في محلنا
 كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للامام
 الفخر الرازي مع شرحه المفصل للامام نجم الدين الكاظمي
 الصناعتين في صناعة النثر والنظم لابي هلال العسكري مع ذيله الصياغتين
 في رجال الصناعتين لبعض افاضل العصر الجاري طبعه في الاستانة العالية
 النور الفارق بين المخلوق والخالق تأليف سعادتو عبد الرحمن جلبي باجه جي زاده
 وقد وضع بهامشه كتابان جليلان (الاول) الاجوبة الفاخرة للامام القرافي
 والثاني ارشاد الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية الجاري طبعهم بمصر



فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي *

نمرة	
٢	خطبة الكتاب
٣	باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب وهي مشتملة على اربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع اقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات
٤	التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين
٦	التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم الخ وفيه اربع فرق
٦	الفرقة الاولى والثانية

* ب *

٧	الفرقة الثالثة والرابعة
٨	التمهيد الثالث في بيان الاشتغال في هذا العلم من فروض الكفايات
٩	التمهيد الرابع في بيان مناهج الادلة الخ
٩	المنهج الاول
١٠	المنهج الثاني والمنهج الثالث
١١	مسألة خلافية
١٣	القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي
١٣	الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه
١٩	الدعوى الثانية في القدم
١٩	الدعوى الثالثة في البقاء
٢٠	الدعوى الرابعة في ان صانع العالم ليس بجمهور
٢١	الدعوى الخامسة في ان صانع العالم ليس بجسم
٢١	الدعوى السادسة في ان صانع العالم ليس بعرض
٢٢	الدعوى السابعة في انه ليس له جهة مخصوصة
٢٦	الدعوى الثامنة في انه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش
٣٠	الدعوى التاسعة في انه تعالى مرئي
٣٦	الدعوى العاشرة في انه تعالى واحد
٣٨	القطب الثاني في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه
٣٨	الصفة الاولى القدرة وما يدل على عمومها لسائر الممكنات
٤٧	الصفة الثانية العلم وما يدل على عمومها للموجودات والمعدومات
٤٧	الصفة الثالثة الحياة
٤٧	الصفة الرابعة الارادة وانها متعلقة لجميع الحادثات
٥١	الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر
٥٣	الصفة السابعة الكلام
٦٠	القسم من هذا القطب في احكام الصفات وهي اربعة
٦٠	الحكم الاول ان الصفات ليست هي الذات بل زائدة

الحكم الثاني ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته	٦٩
الحكم الثالث ان هذه الصفات كلها قديمة	٦٦
الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه ازلا وابدا	٧٢
القطب الثالث في افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دعاوي	٧٣
الدعوة الاولى انه يجوز ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى الحسن والقبح العقليين	٧٣
الدعوة الثانية ان الله تعالى ان يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون	
الدعوة الثالثة ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنايات الخ	
الدعوة الرابعة ان لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده الخ	٨٠
الدعوة الخامسة انه تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه التواب الخ	٨٤
الدعوة السادسة انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى الخ	٨٥
الدعوة السابعة ان بعثه الانبياء جائز الخ	٨٨
القطب الرابع وفيه اربعة ابواب	٩١
الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم	٩١
الباب الثاني في بيان وجوب التصديق بامور ورد الشرع بها الخ وفيه مقدمة وفصلان	٩٤
المقدمة	٩٤
الفصل الاول في بيان قضاء العقل الخ	٩٥
الفصل الثاني في الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل الخ	٩٩
المسئلة الاولى العقلية	٩٩
المسئلة الثانية اللفظية	١٠١
المسئلة الثالثة النقية	١٠٣
الباب الثالث	١٠٥
الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق	١١١

كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان احرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة فاطمة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يدي كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اي هل يستدل على اعتقاده التصديق فليس هذا اذن نظراً خارجاً عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظراً فقهياً اذ لم يكن ذلك من فنيهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وانما الخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب ولنختم الكتاب بهذا فقد اظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغني

عنه الخارج من امهات العقائد وقواعدهم واقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الجلي

الواضح الذي لا تقصر اكثر الافهام عن دركه فنسأل الله تعالى

لا يجعله وبالاً علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا

ردت الينا اعمالنا والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد خاتم النبيين

وعلى آله وسلم

تسليماً كثيراً

آمين



4525

